



Cahiers du GRM

publiés par le Groupe de Recherches Matérialistes –
Association

7 | 2015

Althusser : politique et subjectivité (I)

L'indication comme concept. La logique des « groupes althussériens » (1965-1968)

Eva Mancuso



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/grm/597>

DOI : 10.4000/grm.597

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Référence électronique

Eva Mancuso, « L'indication comme concept. La logique des « groupes althussériens » (1965-1968) », *Cahiers du GRM* [En ligne], 7 | 2015, mis en ligne le 12 juin 2015, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/grm/597> ; DOI : 10.4000/grm.597

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

© GRM - Association

L'indication comme concept. La logique des « groupes althussériens » (1965-1968)

Eva Mancuso

Introduction

- 1 Les problèmes causés par la théorie althussérienne de la « coupure » entre la science et l'idéologie ont été dénoncés à de nombreuses reprises. Dans ses *Éléments d'autocritique* (1974), Althusser affirme lui-même qu'il a pu contribuer à engendrer ce qu'il nomme sa « déviation théoriciiste », à partir d'une certaine interprétation rationaliste de la coupure présente dans *Pour Marx* (1965) et *Lire le Capital* (1965). Dans ses textes autocritiques des années 1970, c'est son spinozisme qui est accusé d'être, en partie du moins, la cause d'un « théoricisme » l'ayant mené à « oublier » la politique : il faut donc faire la critique du « couple science/idéologie, et [de] la coupure épistémologique, que Spinoza désignait entre le premier genre et le second genre, bien avant Bachelard »¹. J'aimerais mettre d'une certaine façon entre parenthèses ce regard rétrospectif qu'Althusser jette sur son rapport à Spinoza, pour appréhender le spinozisme d'Althusser à partir des traces de son influence implicite présentes dans *Pour Marx*. Il s'agit de questionner la manière dont le spinozisme sous-tend la pensée d'Althusser ainsi que son rapport à sa propre pratique, en l'appréhendant depuis le deuxième corollaire de la proposition II, 16 de *L'Éthique*. Spinoza y affirme :

Les idées que nous avons des corps extérieurs *indiquent* plus l'état de notre corps que la nature des corps extérieurs².

- 2 Le concept d'*indication* joue chez Spinoza un rôle clé dans la théorie du passage du premier au second genre de connaissance. Je chercherai ici à comprendre la manière dont il travaille également, bien qu'implicitement, la réflexion althussérienne sur les rapports entre science et idéologie. Dans *Pour Marx*, l'adjectif *indicatif*, répété à plusieurs reprises

de manière significative, désigne à la fois le caractère inachevé de certaines formulations idéologiques de Marx et la fonction positive que celles-ci peuvent jouer dans le procès de connaissance. À partir de cette double fonction de l'indication, le partage entre science et idéologie pourra être réévalué. Mais l'intérêt de la notion d'*indication* est également lié à l'apparition récurrente de ce terme aux lieux mêmes où Althusser, dans ses différents écrits, commente son propre travail théorique. Je soutiens en effet que ce concept, dont la théorisation est esquissée dans *Pour Marx*, peut être utilisé pour éclairer la façon dont la philosophie a été pratiquée dans l'althusserisme : à savoir comme une pratique de recherche en commun. Le spinozisme d'Althusser contiendrait en quelque sorte les moyens pour théoriser l'appareil de pensée collectif que « les althusseriens » ont tenté de mettre en place en s'efforçant d'organiser sans cesse des nouveaux groupes de recherche.

- 3 Tout au long de ce texte, il sera fait référence à la lecture deleuzienne de Spinoza. L'analyse de Deleuze est *a priori* radicalement opposée à celle d'Althusser : alors que, fasciné par la systématisme et le dogmatisme du spinozisme, ce dernier s'intéresse presque exclusivement au « Spinoza gnoséologique », Deleuze est connu pour avoir mis en avant les potentialités émancipatrices recelées par le « Spinoza éthique »³. Et, si la lecture deleuzienne, en insistant notamment sur le fait que « personne ne peut faire pour nous la lente *expérience* de ce qui convient avec notre nature »⁴ aboutit au refus d'une solution pédagogue, l'althusserisme a été, au contraire, accusé de placer le philosophe marxiste dans une position critique de « philosophe-éducateur »⁵. La réflexion menée dans cet article permet selon nous de lire à nouveaux frais l'écart entre le spinozisme deleuzien et le spinozisme althusserien. La notion d'*indication*, importante pour ces deux lecteurs de Spinoza, autorise en effet, sinon leur rapprochement, du moins leur mise en dialogue. En esquissant une telle confrontation avec la lecture de Deleuze, il s'agira au fond de se demander si le recours à Spinoza renforce effectivement le côté « *Aufklärer* » d'Althusser en le menant à théoriser une coupure rigide entre la science et l'idéologie, ou bien s'il permet, à l'inverse, de déplacer la représentation de l'althusserisme comme pédagogisme.

L'indication : de Spinoza à *Pour Marx*

- 4 À quoi renvoie la notion spinoziste d'*indication*, au livre II de l'*Éthique* ? Lorsque, dans l'imagination, l'individu humain perçoit à travers les affections de son corps, c'est-à-dire par le biais des effets sur celui-ci de la rencontre des corps extérieurs, les idées qu'il produit enveloppent confusément des indications sur son propre corps et sur les corps extérieurs qui l'affectent. Dans *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), Deleuze thématise ainsi la notion spinoziste d'indication :

nos idées d'affections *indiquent* un état de notre corps, mais n'expliquent pas la nature ou l'essence du corps extérieur. C'est dire que les idées que nous avons sont des signes, des images *indicatives* imprimées en nous, non pas des idées expressives et formées par nous ; des perceptions ou des imaginations, non pas des compréhensions. (...) [L]e premier « indiqué » n'est jamais notre essence, mais un état momentané de notre constitution variable ; l'indiqué secondaire (indirect) n'est jamais l'essence ou la nature d'une chose extérieure, mais l'apparence qui nous permet seulement de reconnaître la chose à partir de son effet, donc d'en affirmer la simple présence, à tort ou à raison. Fruits du hasard et des rencontres servant à la reconnaissance, purement *indicatives*, les idées que nous avons sont inexpressives, c'est-à-dire inadéquates⁶.

- 5 Néanmoins, si les idées indicatives sont inadéquates, l'indication ne désigne pas seulement une privation de connaissance :

[L'idée inadéquate] contient *quelque chose de positif*, donc quelque chose de vrai (...) une sorte d'*indication* qu'on peut saisir clairement. C'est même ainsi que nous pouvons avoir quelque idée de la cause : après avoir saisi clairement les conditions sous lesquelles nous voyons le soleil, nous en inférons clairement qu'il est un objet suffisamment éloigné pour paraître petit, non pas un objet petit qui serait vu de près⁷.

- 6 Dans la connaissance rationnelle à laquelle les notions communes permettent d'accéder, le monde n'est plus appréhendé à partir des effets, mais à partir des causes. En ne s'intéressant qu'aux choses communes et non aux choses singulières, les notions communes permettent d'éviter la confusion présente dans les idées d'affections, et d'utiliser positivement les indications qui y sont enveloppées⁸. Dès lors, non seulement l'idée d'affection a une certaine positivité qui empêche de la réduire à une simple privation⁹, mais en plus cette positivité peut être prise comme point de départ du procès de connaissance rationnel. Tandis que dans l'imagination, où les idées d'affections sont considérées comme les attributs de l'objet extérieur, la « fonction positive » des idées d'affections ne peut être activée, les notions communes usent des idées d'affections comme d'autant d'indications sur l'état du corps humain et sur le corps extérieur, indications permettant de connaître rationnellement une propriété commune au corps affecté et au corps affectant, ou une dimension du rapport entre ceux-ci. Les idées d'affections ne deviennent donc effectivement des *indications* qu'à partir du moment où elles sont appréhendées par le biais des notions communes du deuxième genre de connaissance. Cette saisie rationnelle s'inscrit dans un autre procès de connaissance prenant pour objet non pas le monde extérieur en tant qu'il se présente face à nous, mais le monde extérieur en tant que nous en sommes une partie et qu'il constitue la cause de nos affections et de nos affects. Comme Deleuze l'a bien montré, dans ce procès de connaissance dont l'objet est l'ensemble des joies et des tristesses, des bonnes et mauvaises rencontres d'un corps, les indications sur notre corps et sur le corps extérieur trouvent un sens et un usage différent.

- 7 Ces caractères spinozistes de l'indication mis en avant par Deleuze permettent de conceptualiser l'usage qu'Althusser fait de la notion d'indication dans *Pour Marx*. Dans des textes comme « Sur la dialectique matérialiste » (1963) et « Note complémentaire sur l'humanisme réel » (1965), mais également « Contradiction et Surdétermination » (1962), la notion d'*indication* apparaît de manière récurrente¹⁰. Mais alors que, dans la « Note sur l'humanisme réel », ce sont des *concepts idéologiques* intervenant dans le procès du savoir marxien juste avant ou pendant la coupure¹¹ qui sont dits constituer des indications, dans les deux autres articles, ce sont à des *connaissances à l'état pratique* présentes dans les ouvrages scientifiques de Marx que renvoie cette notion. Rappelons que le but de « Contradiction et Surdétermination » et « Sur la dialectique matérialiste » est d'énoncer, sous une forme théorique et explicite, le problème de la différence entre la dialectique matérialiste et la dialectique hégélienne. La thèse d'Althusser est que la solution à ce problème existerait à l'état pratique dans les textes marxistes : « poser et résoudre notre problème théorique consiste donc finalement à énoncer théoriquement la "solution", existant à l'état pratique, que la pratique marxiste a donnée à une difficulté réelle rencontrée dans son développement, dont elle a *signalé* l'existence et qu'elle a, de son propre aveu, réglée »¹². Dans ce cadre, une indication n'est pas une véritable connaissance : « car la reconnaissance (pratique) d'une existence ne peut passer, sauf

dans les approximations d'une pensée confuse, pour une connaissance (c'est-à-dire pour de la théorie) »¹³. Les connaissances à l'état pratique sont donc définies avant tout de manière négative. Elles désignent des notions qui, émergeant de manière implicite dans la pratique théorique de Marx ou dans la pratique politique des marxistes, ne sont pas encore réfléchies systématiquement dans une théorie générale.

- 8 Cependant, ces notions à l'état pratique ont également une certaine fonction positive, dans la mesure où elles constituent une indication pour la connaissance propre à la Théorie à l'élaboration de laquelle Althusser invite le marxisme. Cette Théorie est la philosophie marxiste définie comme dialectique matérialiste, ou la « Théorie (majuscule) (...) de la pratique en général, elle-même élaborée à partir de la Théorie des pratiques théoriques existantes (des sciences), qui transforment en "connaissances" (vérités scientifiques), le produit idéologique des pratiques "empiriques" (l'activité concrète des hommes) existantes »¹⁴. Il s'agit de produire la Théorie de la coupure qu'a effectuée Marx en transformant une certaine problématique idéologique en problématique scientifique. Ainsi, même si les connaissances à l'état pratique manquent l'objet qu'elles visent en ce qu'elles n'en apportent pas une connaissance adéquate, elles peuvent constituer une indication pour un autre objet que celui visé initialement. Cette définition de la fonction indicative peut trouver un écho dans la neuvième thèse de *Philosophie et philosophie spontanée des savants* : « une proposition idéologique est une proposition qui, tout en étant le symptôme d'une réalité différente de celle qu'elle vise, est une proposition fautive en tant qu'elle porte sur l'objet qu'elle vise »¹⁵. Le terme « symptôme » évoque la lecture symptomatique des textes de Marx qu'Althusser soutient pratiquer dès *Pour Marx* et dont le rôle est précisément de considérer certains concepts, en tant que signes des problèmes et des creux du discours, comme des indications pour une Théorie programmatique dont le procès pourrait être en train de commencer. D'autre part, en plus de contenir des renseignements pour un procès de connaissance encore à venir ou en train de se construire, l'indication a une autre fonction : « Les indications de Marx doivent et peuvent nous *provoquer* à la théorie : à énoncer aussi rigoureusement que possible la solution pratique dont elles nous signalent l'existence »¹⁶. L'indication peut donc être considérée comme le déclencheur virtuel du procès de connaissance dans lequel elle trouvera un nouvel usage. Un concept en tant qu'indication a toujours deux sens : un premier pour le procès où il surgit, et un autre pour celui qu'il permet d'enclencher. Ces deux « sens » correspondent à deux usages différents. Lorsqu'il était dans le procès où il émerge, qui était alors le moyen par lequel la production du vrai s'effectuait, le concept en question était considéré comme une connaissance adéquate de l'objet qu'il désignait. Après le passage à une autre problématique, il n'est plus une connaissance adéquate de l'objet, mais s'il est utilisé comme une indication, il recèle quand même une certaine vérité partielle.

- 9 Les concepts idéologiques de la « Note complémentaire sur l'Humanisme Réel »¹⁷ ont eux aussi, malgré leur inadéquation, une certaine fonction positive :

[Dans la formule « humanisme réel »] l'adjectif réel est *indicatif* : il indique que si l'on veut trouver le contenu de ce nouvel humanisme, il faut le chercher *dans la réalité* : dans la société, l'État, etc. Le concept d'humanisme-réel se rattache donc au concept d'humanisme comme à la référence théorique, mais il s'oppose à lui en refusant son objet abstrait, – et en se donnant un objet concret, réel. Le mot *réel* joue un double rôle. Il fait apparaître dans l'ancien humanisme son idéalisme et son abstraction (fonction négative du concept de réalité) ; et en même temps il *désigne* la réalité extérieure (extérieure à l'ancien humanisme) où le nouvel humanisme trouvera son contenu (fonction positive du concept de réalité). Cependant cette

fonction positive du mot « réel » n'est pas une fonction positive de *connaissance*, elle est une fonction positive d'*indication pratique*¹⁸.

- 10 Les indications désignent des concepts idéologiques déséquilibrés qui peuvent enclencher le mécanisme de la coupure. Là où les connaissances à l'état pratique provoquent à énoncer la philosophie marxiste, les concepts idéologiques déséquilibrés déclenchent le passage de l'idéologie à la science. Le concept idéologique déséquilibré est un concept qui, le plus souvent, a déjà joué son rôle de « déclencheur » pour le procès de connaissance de Marx lui-même ; il a désigné le chemin qu'il restait à parcourir afin de sortir de la problématique idéologique ainsi que la direction vers laquelle se diriger :

Cette inadéquation manifeste désigne une action à accomplir, un déplacement à effectuer. Elle signifie que pour rencontrer et trouver la réalité à laquelle on fait allusion en cherchant non plus l'homme abstrait mais l'homme réel, il faut passer à la société, et se mettre à l'analyse de l'ensemble des rapports sociaux. Dans l'expression humanisme réel, je dirais que le concept « réel » est un concept pratique, l'équivalent d'un signal, d'un panneau indicateur, qui « indique » quel mouvement il faut effectuer et dans quelle direction, jusqu'en quel lieu il faut se déplacer pour se trouver non plus dans le ciel de l'abstraction, mais sur la terre réelle. « Par ici le réel ! » Nous suivons le guide, et nous débouchons dans la société, les rapports sociaux, et leurs conditions de possibilité réelles¹⁹.

- 11 Selon Althusser, il ne faut donc pas considérer les concepts idéologiques du jeune Marx comme des principes éclairant ses œuvres scientifiques, mais comme des traces de son procès de connaissance, manifestant que ce procès a commencé dans son autre – l'idéologie – et indiquant l'état de ce milieu idéologique déterminé. Dans un tel cadre, les concepts idéologiques, principalement ceux de la période de la coupure où le mouvement d'arrachement se déclenche, constituent des informations sur le fait que la pensée ne se fait pas dans l'immédiateté d'une mise en lumière ou d'une prise de conscience ; sur le fait que Marx, pour produire les concepts scientifiques du matérialisme historique, a dû faire un détour par le « faux ». La fonction d'indication des concepts idéologiques est donc double. En tant qu'ils constituent des traces du procès de connaissance de Marx, ils sont des indications pour la tâche que s'est donné Althusser. En tant qu'ils constituent des concepts déséquilibrés et inadéquats, ils ont constitué des indications pratiques pour Marx lui-même. Néanmoins, bien que l'inadéquation de ces concepts idéologiques provoque Marx à changer de terrain, le déclenchement de la coupure ne trouve pas toutes ses raisons dans le déséquilibre des notions idéologiques. Celles-ci constituent seulement une *occasion* de connaître, une occasion de déclencher un procès de connaissance ; mais le procès de la science pourrait ne pas avoir lieu, l'occasion ne pas être saisie : « Vous pouvez demeurer indéfiniment sur la ligne frontière, sans cesser de répéter : concret ! concret ! réel ! réel ! C'est ce que dit Feuerbach, qui lui aussi parlait d'ailleurs de la société et de l'Etat »²⁰. Le commencement du procès scientifique reste toujours nécessairement contingent, comme l'est d'ailleurs, selon Althusser, le passage du premier au deuxième genre de connaissance²¹.

- 12 S'il y a de tels concepts idéologiques déséquilibrés, c'est parce que la sortie de l'idéologie est contrainte de se dire dans un langage idéologique. La science se construit dans une langue qui ne lui convient pas et qui risque sans cesse de lui faire indiquer autre chose que son objet :

Dans le contexte général du développement humain qui rend pour ainsi dire urgente, sinon inévitable toute grande découverte historique, l'individu qui s'en fait l'auteur est soumis à cette condition paradoxale d'*avoir à apprendre l'art de dire ce qu'il va découvrir dans cela même qu'il doit oublier*. C'est peut-être aussi cette condition

qui donne aux Œuvres de Jeunesse de Marx ce tragique de l'imminence et de la permanence, cette extrême tension entre le commencement et la fin, entre le langage et le sens²².

- 13 D'où les problèmes, décalages et déséquilibres du procès de connaissance marxien. S'ils sont appréhendés à partir d'une certaine problématique, ces problèmes et ces déséquilibres, qui ont éventuellement servi de « panneaux indicateurs » à Marx, peuvent également constituer des indications pour l'énonciation de la philosophie marxiste.
- 14 Cette question du langage idéologique inadéquat pour dire l'invention de nouveaux concepts peut trouver un écho dans l'*Éthique*. Dans la préface à la quatrième partie, Spinoza revient sur sa démarche et sur la façon dont il est contraint d'emprunter le vocabulaire de l'imagination, même si ce vocabulaire est lié à de nombreux préjugés et illusions :

En ce qui concerne le bien et le mal, ils ne désignent non plus rien de positif dans les choses, j'entends considérées en soi, et ils ne sont rien d'autre que des manières de penser, ou notions, que nous formons de ce que nous comparons les choses entre elles (...). Pourtant malgré cela, *il nous faut conserver ces vocables*. Car, étant donné que nous désirons former une idée de l'homme à titre de modèle de la nature humaine que nous puissions avoir en vue, il nous sera utile de conserver ces mêmes vocables *dans le sens que j'ai dit*.

- 15 En les insérant dans un système de thèses, de propositions et de démonstrations qu'il voulait extrêmement rigoureux, Spinoza a donné un sens inédit à des notions – théologiques ou cartésiennes – telles que « Dieu », « substance », « attributs », « liberté », « bien » ou « mal ». Utilisant les « notions générales » de l'imagination en un sens déterminé par son projet, Spinoza détourne l'usage des termes présents dans le milieu idéologique où sa pensée s'est construite afin de leur faire dire autre chose²³. Définissant le bien et le mal à partir d'un modèle donné, il met en place des mécanismes de détournement établis à partir de sa propre problématique. La manière dont est construit le système spinoziste, *more geometrico*, pourrait dès lors être considérée comme le moyen par lequel Spinoza tente de produire une entreprise systématique de détournement des termes idéologiques. Chacune des propositions trouvant son sens par rapport aux autres, la compréhension de chaque terme ainsi que son usage sont redéfinis au fur et à mesure qu'avance la lecture. L'ordre géométrique aurait alors la tâche de faire réaliser au lecteur le détour par lequel l'auteur lui-même a dû procéder pour produire ces concepts. Non qu'il faille au lecteur reproduire exactement le parcours de Spinoza ; il s'agit plutôt d'effectuer un détour par le faux, par l'inintelligibilité, pour ensuite, peu à peu, arriver à comprendre. Et progressivement alors les termes idéologiques n'indiquent plus ce qu'ils indiquaient mais tout autre chose.
- 16 Althusser, fasciné par les grands systèmes dogmatiques comme celui de Hegel ou de Spinoza, s'est intéressé de près aux effets, théoriques ou politiques, que pouvait produire un tel dispositif théorique :

Dans la répétition anticipée de Hegel par Spinoza, nous avons cherché et cru discerner à quelles conditions une philosophie pouvait, sous ses proclamations et son silence, en dépit de sa forme : tout au contraire, par sa forme même, c'est-à-dire par le dispositif théorique de ses thèses, bref par ses positions, produire des effets propres à servir le matérialisme²⁴.

Dans ces conditions, l'exposition systématique n'a absolument rien de contradictoire avec les effets philosophiques produits, tout au contraire elle peut, par la rigueur de l'enchaînement de ses raisons, non seulement serrer de plus près l'espace qu'elle entend ouvrir, mais rendre la cohérence de sa propre production

infiniment plus rigoureuse et plus sensible et féconde (au sens fort) à la liberté de l'esprit²⁵.

- 17 Ne peut-on dire qu'Althusser lui-même a tenté de mettre en place un dispositif théorique dogmatique et systématique, à sa manière ? Par exemple, dans *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1974) ou dans ses « Notes sur la philosophie » (1967-1968), Althusser énonce ses interventions théoriques sous la forme d'un système « dogmatique » de thèses : on peut y voir un moyen par lequel faire indiquer à certains termes autre chose que leur signification initiale ou usuelle, en somme une manière d'activer leur « fonction indicative ».

Ni *Aufklärer* ni philosophe-roi

- 18 Lorsqu'Althusser commente son propre travail, il utilise de manière récurrente la notion d'indication :

Contentons-nous, sans entrer dans la dialectique de ce travail théorique, de ces *indications* schématiques²⁶.

Notre démarche est encore *indicative*²⁷.

S'il en est ainsi, on ne peut manquer de se poser la question suivante, même en l'état, très sommaire, de nos *indications*²⁸.

Comme j'en ai donné de très rapides *indications*, sous le concept d'empiétement, dans ma Note « Sur la Psychanalyse »²⁹.

À titre d'*indice*, pour faire pressentir en négatif cette absence, contentons-nous d'une simple remarque³⁰.

- 19 Le choix de ce terme ne me semble pas seulement relever d'un simple hasard ou de la mise en scène par Althusser d'une prudente modestie, mais précisément s'inscrire dans le cadre du concept d'indication que j'ai tenté d'identifier dans *Pour Marx*. Concevoir ses textes ou certains de leurs passages comme des indications revient à les considérer comme marqués par une certaine incomplétude, et à évaluer leur intérêt non pas uniquement à partir de ce que ces fragments recèlent actuellement, mais également depuis le sens qu'ils pourraient prendre au sein d'autres procès de connaissance et d'autres interventions théoriques, ainsi qu'à partir des effets qu'ils peuvent produire.
- 20 Mais on peut faire, je crois, un pas de plus. En considérant ses interventions théoriques comme des indications, Althusser me semble également signaler qu'il les comprend comme des moments d'un processus plus vaste duquel font partie d'autres procès, donc d'autres recherches, et partant d'autres chercheurs :

J'*indique* ici ces *repères*, sans prétendre apporter une réponse à cette question ; mais ils permettent peut-être de définir, sous la réserve des études scientifiques en cours, quel a pu être le rôle de cette idéologie allemande, et même de la « philosophie spéculative » allemande dans la formation de Marx³¹.

Les Thèses ouvrent la voie à la position juste des problèmes de la pratique scientifique et de la pratique politique, etc. Formules encore schématiques, qui exigent un long travail pour les préciser et les compléter. Mais du moins *indiquent-elles* un ordre de recherche, dont on trouvera la trace dans des *ouvrages ultérieurs*³².

Tout cela pourrait d'ores et déjà donner lieu à des précisions, mais je n'ai pas actuellement le temps de les développer, et elles peuvent être *indiquées* et développées par d'autres que moi, dans de meilleures conditions³³.

- 21 Althusser semble faire ici référence à un groupe de recherche existant³⁴. On voit alors le sens des indications althusseriennes : il s'agissait d'esquisser à ce groupe des orientations, de suggérer des directions de recherches, ou encore de provoquer d'autres procès de

connaissance. Et, ces autres chercheurs « provoqués » auraient, eux aussi, la tâche de produire des indications pouvant à leur tour enclencher d'autres procès. S'établirait alors une structure de recherche fonctionnant à travers un réseau de chercheurs qui s'orientent les uns les autres dans une sorte d'enchaînement d'indications.

- 22 On peut dès lors légitimement se demander si fonction d'indication peut pleinement être déployée sans être, du même coup, sous-tendue par l'existence d'un groupe de recherche effectivement actif. Pour que des interventions théoriques puissent exister en tant qu'indications, elles doivent entrer dans une structure non seulement théorique, un système plus vaste construit autour de problèmes communs, mais également matérielle et organisationnelle : une structure de recherche dans laquelle un groupe de chercheurs évolue et une pensée collective s'organise³⁵. À partir de cette pratique de recherche en commun dont l'indication est l'un des instruments, il est alors possible d'esquisser une forme de transmission du savoir où la séparation entre celui qui sait et celui qui reçoit le savoir tend à s'effacer. Ne pourrait-on, suivant cette piste, dépasser le modèle éducatif où le maître séparé des étudiants est le seul à être dans un rapport critique à l'idéologie et donc véritablement actif ? Ce modèle d'« éducation » procédant par indications et non par explications peut anticiper ou entrer en résonnance avec ce que suggère Jacques Rancière dans *Le maître ignorant* (1987) : le maître qui, en tant qu'intermédiaire nécessaire entre un texte et ses lecteurs, procède par explications y est opposé au « maître ignorant » qui se contente de « contraindre » à penser – ou, si l'on peut dire, provoque à la pensée – par un rapport de volonté à volonté³⁶. Le concept d'indication contient à mes yeux des ressources pour penser cette autre forme de transmission du savoir, si différente de celle qu'il est courant d'attribuer à Althusser – en bref, une forme de transmission impliquée par une conception kautsko-léniniste de l'idéologie. Reste qu'un tel modèle s'avère d'une certaine façon problématique dans la mesure où, ne pouvant fonctionner qu'au sein d'une structure théorique et matérielle de recherche, il concerne avant tout les intellectuels et ne semble pas apporter de solution à la question de l'insertion des masses dans le procès de connaissance.
- 23 C'est seulement à partir des années 1970 qu'Althusser se demande comment la théorie peut produire des effets sur les masses sans pour autant entrer avec elles dans un rapport éducatif reproduisant la division entre les dirigeants et les exécutants. Dans la « Soutenance d'Amiens » (1975), s'efforçant d'élaborer une théorie marxiste et matérialiste de l'efficacité du vrai, il s'appuie sur la formule léniniste de la courbure du bâton : pour redresser une idée fausse, il faut lui infliger une contre-courbure. Une telle conception de l'efficacité du vrai s'oppose à celle des Lumières :

Il s'ensuit que s'il s'agit, même dans ce domaine apparemment abstrait qui porte le nom de philosophie, de changer les idées historiquement existantes, on ne peut se contenter de prêcher le vrai tout nu, et d'attendre que son évidence anatomique « éclaire », comme disaient nos ancêtres du XVIII^e siècle, les esprits : on est bien forcé, puisqu'il faut forcer les idées à changer, de reconnaître la force qui les maintient en état de courbure, en leur imposant, par une contre-force qui annule la première, la contre-courbure qu'il faut pour les redresser³⁷.

- 24 Pour Althusser, la « théorie laissée à elle-même » a peu d'efficacité car les idées fausses sont ancrées dans la matérialité des rapports sociaux, c'est-à-dire dans la matérialité de l'idéologie pensée avec Spinoza. Au terme des années 1970, cette réflexion finira par donner lieu à la théorie de la double inscription : les idées, pour avoir une efficacité, doivent être situées non seulement dans l'espace de la théorie, mais également parmi les « formes idéologiques de masse », c'est-à-dire « parmi les “formes idéologiques où les

hommes prennent conscience du conflit (de classe) et le mènent jusqu'au bout" ». ³⁸ Et ces formes idéologiques ne peuvent exister que si elles sont soutenues par des organisations de masse. L'efficace des idées sur les masses dépend donc de l'existence d'organisations de masse qui, contrairement au parti de type léniniste, ne reproduisent pas la division entre les dirigeants et les exécutants.

- 25 Dans *L'avenir dure longtemps* (1992) où il revient sur son spinozisme des années 1960, Althusser aborde le thème de l'efficace du vrai par le biais de la matérialité de l'idéologie appréhendée elle-même à partir du *Traité théologico-politique* :

Les prophètes n'ont rien compris à ce que Dieu leur a dit : on leur explique soigneusement et généralement ils comprennent alors le sens du message de Dieu : sauf cet imbécile de Daniel qui savait interpréter les songes mais qui non seulement n'entend rien aux messages reçus de Dieu (c'était pourtant le lot commun à tous) mais, ce qui est pire, ne comprendra jamais rien aux explications que le peuple lui donne du message qu'il a reçu ! J'y voyais la preuve prodigieuse de la farouche résistance de toute idéologie à son éclaircissement (et cela contre la naïve théorie qui devait être celle des Lumières) ³⁹.

- 26 Même s'il rapporte la question de l'efficace du vrai davantage au *Traité théologico-politique* qu'à l'*Éthique*, lorsqu'Althusser parle de la résistance de l'idéologie à son éclaircissement, on ne peut s'empêcher de penser aux livres III et IV de l'*Éthique*, notamment à la première proposition du livre IV – « rien de ce qu'a de positif une idée fausse n'est supprimé par la présence du vrai, en tant que vrai » – et à son scolie :

Cette proposition se comprend plus clairement à partir du Coroll. 2 Prop. 16 p. 2. Car une imagination est une idée qui indique plutôt l'état présent du Corps humain que la nature du corps extérieur, et ce non pas distinctement, du reste, mais confusément ; d'où vient que l'on dit que l'Esprit se trompe. (...) les autres imaginations qui font que l'Esprit se trompe, qu'elles indiquent l'état naturel du Corps ou bien une augmentation ou diminution de sa puissance d'agir, ne sont pas contraires au vrai, et ne s'évanouissent pas en sa présence (...). Ce n'est pas en présence du vrai, en tant que vrai, que les imaginations s'évanouissent, mais parce qu'il s'en présente d'autres plus fortes.

- 27 Ainsi les imaginations ne peuvent-elles s'évanouir que si leur sont opposées d'autres imaginations plus fortes. Une intervention théorique ne peut donc pas se contenter de dire le vrai. Si elle veut produire des effets, elle doit mobiliser des « imaginations ». Il est frappant à cet égard que, dans ce scolie, les imaginations sont précisément des « indications », c'est-à-dire qu'elles se comprennent depuis la positivité des idées inadéquates qu'il est possible d'utiliser dans un procès de connaissance. On comprend dès lors mieux pourquoi chez Althusser, comme chez Spinoza, les concepts indicatifs jouent un rôle clé dans la transmission du savoir. ⁴⁰ Ne pourrait-on pas considérer qu'en qualifiant ses propres interventions théoriques d'*indications*, Althusser anticipe, d'une certaine manière, au sein de sa propre pratique, la théorie de la double inscription dans la topique explicitée seulement dans « Le marxisme aujourd'hui » (1978) – même si, avec la pratique althussérienne de la philosophie mise en œuvre dans *Pour Marx*, cette « double inscription » ne se fait pas dans des « lieux » différents, mais opère au sein d'une même intervention théorique ?
- 28 Il ne s'agit pas d'user de formules indicatives ou métaphoriques afin de vulgariser et de rendre plus compréhensibles la science et la philosophie. Les indications sont plutôt des formules incompréhensibles dont le manque d'explicitation et le caractère fragmentaire peut provoquer à la pensée. Dans « Sur le transfert et le contre-transfert (petites incongruités portatives) » (1973), Althusser revient sur le dispositif théorique de Spinoza :

Pour éclairer le lecteur, c'est-à-dire pour lui rendre la tâche plus difficile, on a adopté un ordre d'exposition conforme, du moins dans sa disposition, à l'ordre géométrique (*more geometrico*), emprunté au seul philosophe qui soit : Spinoza. Cet ordre a fait ses preuves. Il a rendu pratiquement inintelligible la pensée de son auteur, et du même coup a produit dans l'histoire des effets théoriques (Montesquieu, Marx, etc.) et politiques (antireligieux, révolutionnaires) considérables⁴¹.

- 29 Le lecteur ne paraît donc pas devoir être éclairé par des explications, mais plutôt provoqué à penser, voire indirectement à agir par des concepts et des formulations dont le caractère incompréhensible fait problème. L'usage de formules indicatives pourrait alors être considéré comme une tentative par laquelle donner au lecteur la possibilité de penser par lui-même, de faire lui-même l'expérience – à la façon du spinoziste de Deleuze effectuant lui-même l'expérience de ses propres joies – des détours que la pensée oblige à effectuer et des problèmes que pose la production du vrai. Il s'agirait de déclencher un procès de connaissance pouvant alors produire, de manière indirecte et dans une direction que l'émetteur des indications ne peut contrôler, des effets politiques, voire révolutionnaires. Parce que le déclenchement de l'action politique requiert un détour par un certain procès de connaissance, utiliser des formules indicatives ou considérer ses interventions comme des indications n'a pas pour but d'avoir l'effet d'un « Manifeste politique ». Cette dimension indirecte, qui rend l'efficace politique de l'intervention théorique très fragile, voire presque improbable, élimine dès lors la possibilité d'user tel un « philosophe-roi » de l'inscription de la science dans l'idéologie afin de diriger les masses.
- 30 Cependant, pour que les textes d'Althusser en tant qu'indications aient une efficace sur n'importe quel lecteur, et donc potentiellement sur les masses, le procès enclenché par le concept indicatif doit avoir le temps de s'effectuer. Saisir les occasions ne suffit pas. Les lecteurs doivent avoir le *temps* de faire eux-mêmes ce processus analogue à « l'effort *lent* pour découvrir nos joies ». En soulignant la lenteur de cette expérience, Deleuze semble insister sur la temporalité longue du procès par lequel l'individu commence à connaître. Pour Spinoza, l'esprit ne passe pas de la passivité à l'activité en un coup, mais devient de plus en plus actif à mesure qu'il produit des idées adéquates. Avec cette conception où la prise de conscience ne suffit pas, la transmission s'étend dans un processus temporel qui doit se continuer dans l'après-coup de la lecture – dans l'après-coup de la transmission. De simples formules indicatives ou métaphoriques, même si elles constituent des « imaginations plus fortes que les idées inadéquates », ne peuvent éclairer de manière immédiate, mais seulement indirectement, c'est-à-dire dans la mesure où elles permettent de déclencher des procès de connaissance. Les récepteurs des indications peuvent en effet « saisir l'occasion » sans jamais avoir le temps d'entrer réellement dans ce processus plus long que la réception passive des explications d'un « maître éclairer ». C'est ici la question du temps libre qui se pose : celui dont pourraient manquer ceux qui ne savent pas. C'est là un problème classique du marxisme. Si la sortie de l'idéologie ou le processus de connaissance exige du temps, il faut par conséquent instaurer une organisation communiste du travail afin que chacun puisse lui-même en effectuer l'expérience. Mais, comme l'a souligné Rancière, insister sur le temps requis par l'activité intellectuelle aboutit souvent au raisonnement suivant lequel les masses, n'ayant pas le temps de faire elles-mêmes le long détour de la pensée, doivent être dirigées par le Parti et ses intellectuels⁴². Ainsi, si l'usage d'indications « incompréhensibles » rend possible

l'instauration d'un rapport de transmission où l'éduqué est d'emblée actif, il ne permet pas de nouer immédiatement un tel rapport avec les masses de travailleurs.

Pour un autre spinozisme althussérien

- 31 Chez Spinoza, le procès de connaissance se fait *index sui et falsi*⁴³ : le faux se révèle en même temps que le vrai. On peut comprendre ce que signifie être dans l'idéologie – les mécanismes qui nous empêchaient de penser – uniquement lorsqu'on s'en est émancipé. Dans les *Éléments d'autocritique*, Althusser insiste sur l'influence qu'a eue cette dimension du spinozisme sur sa conception du procès de connaissance⁴⁴. Comment l'interpréter eu égard à notre problème ? Dans le *Traité de réforme de l'entendement*, la méthode permettant de distinguer le vrai du faux est l'idée réflexive. Une fois qu'une idée vraie a été produite, il est possible de produire une idée de l'idée comme méthode du vrai. Advenant seulement après que le procès de connaissance ait eu lieu, la méthode n'est jamais définie *a priori*. L'idée de l'idée vraie est avant tout une expérience : l'expérience de la certitude par laquelle une fois que je sais, je sais que je sais. Parce qu'un individu a expérimenté et pratiqué le processus de production du vrai, il peut produire d'autres idées vraies ainsi que reconnaître une idée produite activement par l'intellect d'une idée reçue passivement par les mécanismes de l'imagination. Dans un de ses cours, Deleuze fait allusion à cette « expérience » par laquelle le vrai produit en même temps sa norme et celle du faux :

Tous, tous, même le dernier des misérables a fait cette expérience, même le dernier des crétins est passé à côté de quelque chose où il ait dit : mais est-ce que je ne serais pas, est-ce que je n'aurais pas passé toute ma vie à me tromper ? Alors on sort toujours un peu du premier genre de connaissance, c'est-à-dire, en termes spinozistes, il aura compris même sur un point minuscule, il aura eu une intuition ou bien de quelque chose d'essentiel, ou bien l'intuition d'un essentiel, ou bien la compréhension d'un rapport. On peut être très généreux, il y a très peu de gens qui sont totalement idiots. Il y a toujours un truc qu'ils comprennent. On a tous notre petit truc⁴⁵.

- 32 Avec la lecture deleuzienne, les genres de connaissance ne sont pas séparés par une coupure nette que seule la science permettrait d'opérer. Au contraire, si on suit André Tosel, dans l'usage althussérien du spinozisme, le « verum » ne correspond pas à n'importe quelle idée produite hors de l'idéologique, mais à *La Science*, et plus précisément la Science marxiste⁴⁶. La méthode – l'idée de l'idée – consisterait dès lors à énoncer, à partir de la pratique théorique de Marx, les procédés et les dispositifs qui font que *Le Capital* est une science. La production de l'idée vraie et celle de l'idée de l'idée vraie ne sont pas le fait d'un même individu. L'idée réflexive n'est plus l'expérience que peut effectuer un individu lorsque, se retournant sur le procès au cours duquel une idée vraie a été produite, il déclare fausses toutes les idées produites jusque-là. Seule la science produisant de nouveaux concepts, le philosophe lui-même ne produit pas du vrai, mais se contente de déclarer la coupure et ses conséquences, c'est-à-dire ce qui doit être rejeté dans le faux et ce qui doit être dit vrai⁴⁷. Marx n'ayant pas énoncé la méthode par laquelle il a produit le matérialisme historique et rejeté les concepts produits précédemment dans l'idéologie, c'est aux « chercheurs marxistes » lui succédant d'explicitier cette expérience pratique sous la forme d'une méthode. Mais en identifiant la méthode spinoziste avant tout à la Théorie par laquelle la scientificité du *Capital* est définie, Althusser semble négliger la notion d'expérience. Cette dernière brouille sans doute trop les frontières

entre science et idéologie pour qu'Althusser consente à l'utiliser. Il y a donc bien une certaine tendance intellectualiste ou théoricienne dans le spinozisme althusserien.

- 33 Se pose alors le problème du statut de cette méthode qu'est la Théorie de la pratique théorique. En figeant l'expérience de la certitude en une théorie, Althusser considère-t-il la méthode comme un moyen de garantir *a priori* la vérité des pratiques marxistes encore à venir ? Lorsqu'Althusser affirme vouloir énoncer la philosophie marxiste parce que les chercheurs qui tentent de prolonger le marxisme ont besoin de « la Théorie, c'est-à-dire de la dialectique matérialiste, comme de la seule méthode qui puisse anticiper leur pratique théorique en dessinant ses conditions formelles »⁴⁸, on serait tenté de le croire. Le passage suivant semble également aller dans ce sens :

L'énoncé théorique exact de la dialectique intéresse d'abord les pratiques mêmes où la dialectique marxiste est à l'œuvre : car ces pratiques (« théorie » et politique marxiste) ont besoin, dans leur développement, du concept de leur pratique (de la dialectique), pour ne pas se trouver désarmées devant les formes qualitativement nouvelles de ce développement (situations nouvelles, nouveaux « problèmes ») – ou pour éviter les chutes ou rechutes possibles dans les différentes formes d'opportunisme, théorique et pratique⁴⁹.

- 34 Ces extraits pourraient effectivement laisser penser que le but de l'énonciation de la philosophie marxiste est de fournir une garantie aux pratiques marxistes. La Théorie de la pratique théorique serait alors considérée comme « la science de la science »⁵⁰, c'est-à-dire comme une méthode scientifique ayant pour vocation de contrôler et garantir la production du vrai ainsi que la coupure entre science et idéologie. Pourtant, considérer la Théorie énoncée dans l'après-coup du procès scientifique de Marx comme la méthode *a priori* de nouveaux procès de connaissance dont les chercheurs marxistes sont les porteurs entre en contradiction avec le principe spinoziste, très important pour Althusser, selon lequel la production du vrai ne peut être garantie *a priori*. Il y a donc, chez Spinoza et dans la lecture qu'en fait Althusser, des arguments qui interdisent une telle conception de la philosophie comme méthode *a priori* servant à garantir les procès de connaissance des chercheurs marxistes :

Pas de théorie de la connaissance (c'est-à-dire de garantie *a priori* de la vérité et de ses effets scientifiques, sociaux, moraux et politiques) chez Spinoza, pas de théorie de la connaissance non plus chez Hegel, alors que Descartes présente sous la forme de la garantie divine une théorie de garantie de toute vérité, donc de toute connaissance⁵¹.

- 35 Il faut donc lire autrement les extraits de *Pour Marx* où il est question du rapport de la philosophie aux chercheurs marxistes. Il me semble que la notion d'*indication* peut contribuer à leur donner un sens différent. Chez Spinoza, si les conditions du procès de connaissance sont collectives – dans la mesure où, plus un mode est affecté par d'autres modes, plus il produit des idées –, le processus qui mène vers le troisième genre est quant à lui individuel. Si on considère que le procès de connaissance est celui d'un individu, alors celui-ci – ayant lui-même vécu l'expérience de la certitude et du *verum index sui et falsi* – n'a pas besoin d'énoncer la méthode permettant de produire le vrai : s'il a produit du vrai, c'est qu'il l'utilise déjà. Il peut donc continuer son procès de connaissance sans passer par l'étape de l'explicitation de sa méthode. Qu'Althusser veuille énoncer la philosophie en tant que méthode pourrait dès lors être le signe, non qu'il fige la science en un dogme que les individus devraient recevoir passivement d'une tierce instance, mais plutôt qu'il tente de « dépasser » le caractère individuel du procès de connaissance spinoziste. Si on considère avec Althusser que le procès de Marx n'est pas celui d'un

individu mais celui de la science en tant que « procès sans sujet », alors les chercheurs marxistes ayant pour but d'énoncer la philosophie marxiste, n'essayent pas de faire de la Théorie de la pratique théorique de Marx la méthode *a priori* de leurs propres procès individuels, mais de prolonger le procès asubjectif de la science. Et pour que ce « procès sans sujet » devienne un procès effectivement collectif, il faut organiser la recherche collectivement, par la mise en place de structures et de dispositifs spécifiques.

- 36 D'autre part, à la lumière du rôle de la notion d'*indication* dans l'œuvre d'Althusser, on peut considérer qu'énoncer une méthode ne consiste pas, pour lui, à donner les règles à suivre afin de produire du vrai sans risquer de tomber dans l'erreur, mais plutôt à construire le système dans lequel les indications produites par les différents « chercheurs marxistes » trouvent leur sens et leur fonction ; la structure par laquelle les problèmes peuvent servir de panneaux indicateurs, de déclencheurs et de repères. Constituer cette méthode signifierait donc mettre en place les conditions d'un déclenchement d'une rupture avec l'idéologie sans pour autant garantir la « non-rechute » dans celle-ci. La philosophie ne constituerait un guide que dans la mesure où elle donne des repères. Elle n'est pas la méthode scientifique mais celle qui, déclarant la coupure, donne des indications. À ce titre, il me semble possible de donner un sens politique au spinozisme presque exclusivement gnoséologique d'Althusser et simultanément de montrer que celui-ci n'est pas irrémédiablement daté par son inscription dans une conjoncture dépassée. J'ai en effet tenté ici de suggérer que le spinozisme d'Althusser, dans la mesure où il a permis, par le concept d'indication, de nommer ce qui relie, met en commun ou fait communiquer, des textes entre eux pour en faire les parties d'une structure de recherche plus vaste, rend possible l'esquisse d'une théorie des dispositifs de recherche. Et, pour peu que l'on estime que la question de l'organisation collective de la recherche soit, à ce jour encore, une exigence à tenir, le Spinoza d'Althusser témoigne d'une certaine actualité, voire d'une actualité politique.

NOTES

1. L. Althusser, « Soutenance d'Amiens » (1975), in *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p. 220.
2. L'*Éthique* sera toujours citée d'après l'édition suivante : B. Spinoza, *Éthique*, traduit du latin par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1999.
3. Cf. notamment la façon dont A. Tosel oppose le Spinoza de Deleuze et de Matheron à celui d'Althusser : « Le Spinoza d'Althusser a perdu toute dimension éthico-politique (...). Il est symptomatique que la partie positive de Spinoza, la "pars construens", la théorie du procès d'éthisation, la libération des passions joyeuses, la composition démocratique des "conatus", mise en évidence par les historiens et philosophes français – Matheron, Deleuze – n'est jamais évoquée » (A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994, p. 210).
4. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 241.
5. Cf. J. Rancière (1974), *La leçon d'Althusser*, Paris, La Fabrique, 2011.
6. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 132-133.
7. *Ibid.*, p. 135.

8. Dans son *Introduction à l'Éthique*, Macherey explique que « ne se rapportant à aucune chose en particulier, [une notion commune], du fait de sa nature même, n'encourt en aucune façon le risque d'indiquer ou de faire considérer une autre chose que celle dont elle est l'idée » (P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, la deuxième partie la réalité mentale*, Paris, PUF, 1997, p. 287 (je souligne)).

9. Spinoza a en effet permis à Althusser de concevoir l'idéologie dans sa dimension matérielle et pas seulement en tant qu'effet d'une structure matérielle. Selon les *Éléments d'autocritique*, la théorie spinoziste de l'imagination correspond à la théorie de l'idéologie que Marx a tenté de constituer dans l'*Idéologie allemande* sans y parvenir car, restant souscrit à une conception rationaliste, il se contenta d'en faire le nom marxiste de l'erreur, c'est-à-dire la simple illusion à détruire. « La "théorie" de Spinoza refusait toute illusion sur l'idéologie, et sur la première idéologie de ce temps, la religion, en l'identifiant comme imaginaire. Mais en même temps elle refusait de tenir l'idéologie pour simple erreur, ou ignorance nue, puisqu'elle fondait le système de cet imaginaire sur le rapport des hommes au monde "exprimé" par l'état de leurs corps. Ce matérialisme de l'imaginaire ouvrait la voie à une conception surprenante du Premier Genre de Connaissance : tout autre chose qu'une "connaissance", mais le monde matériel des hommes tel qu'ils le vivent, celui de leur existence concrète et historique » (L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, p. 72-73). La conception de l'idéologie qui s'esquisse dans *Pour Marx* doit beaucoup à l'interprétation élaborée par Althusser de la conception spinoziste de l'imagination comme monde concret. Cf. aussi L. Althusser, *Psychanalyse et sciences humaines*, Paris, LGF, 1996, p. 114.

10. « La formule du "renversement" n'est qu'indicative, voire métaphorique » (L. Althusser, *Pour Marx* (1965), Paris, La découverte, 2005, p. 87) ; « Je sais bien que là encore cette approximation peut correspondre à un certain degré de réalité et être, à ce titre, dotée d'une certaine signification pratique, servant de repère ou d'indication » (*ibid.*, p. 171) ; « Ils ne confondaient donc pas (...) l'indication par laquelle Marx signale que son rapport avec Hegel est réglé, avec la connaissance de cette solution, c'est-à-dire avec la théorie de sa solution » (*ibid.*) ; « Les "indications" de Marx sur le "renversement" pouvaient bien servir de repères pour se situer et s'orienter en général dans le domaine idéologique : elles représentaient bien l'indication, la reconnaissance pratique de l'existence de la solution ; mais nullement sa connaissance rigoureuse » (*ibid.*, p. 177) ; « Voilà pourquoi les indications de Marx doivent et peuvent nous provoquer à la théorie : à énoncer aussi rigoureusement que possible la solution pratique dont elles nous signalent l'existence » (*ibid.*) ; « L'adjectif réel est indicatif : il indique que si l'on veut trouver le contenu de ce nouvel humanisme, il faut le chercher dans la réalité : dans la société, l'État, etc. » (*ibid.*, p. 253) ; « Cette fonction positive du mot "réel" n'est pas une fonction positive de connaissance, elle est une fonction positive d'indication pratique » (*ibid.*, p. 254) ; « L'humanisme-réel peut être (...) dans le meilleur des cas donc un signal pratique (...) l'indication d'un au-delà, d'une réalité qui est encore au-delà, qui n'est pas encore vraiment réalisée, mais espérée, le programme d'une aspiration à faire passer dans la vie » (*ibid.*, p. 257).

11. Le concept de « coupure » apparaît pour la première fois dans « Sur la dialectique matérialiste » : « La pratique théorique d'une science se distingue toujours nettement de la pratique théorique idéologique de sa préhistoire : cette distinction prend la forme d'une discontinuité "qualitative" théorique et historique, que nous pouvons désigner, avec Bachelard, par le terme de "coupure épistémologique" » (*Ibid.*, p. 168). Dans la préface de *Pour Marx*, Althusser utilise le concept de « coupure » afin de diviser l'œuvre de Marx en plusieurs périodes. La distinction principale sépare « la période encore "idéologique", antérieure à la coupure de 1845, et la période "scientifique" postérieure à la coupure de 1845 » (*ibid.*, p. 26).

12. *Ibid.*, p. 165.

13. *Ibid.*, p. 166. Lorsqu'il oppose Spinoza à Descartes, Deleuze comprend lui aussi l'indication spinoziste comme une simple reconnaissance, par opposition à une véritable connaissance.

14. *Ibid.*, p. 169.

15. L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, Maspero, 1974, p. 20-21.

16. L. Althusser, *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 177.

17. Ce texte, ajouté dans *Pour Marx* en complément à l'article intitulé « Marxisme et humanisme », analyse la fonction qu'a pu avoir la formule « Humanisme Réel » dans la pratique théorique marxiste. Cette expression fait référence à un article de J. Semprun exposant ce concept emprunté aux Œuvres de Jeunesse de Marx.

18. *Ibid.*, p. 253-254.

19. *Ibid.*, p. 254.

20. *Ibid.*, p. 256.

21. Cf. L. Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (1982) : « l'homme pourrait en rester au oui-dire, et la < prise > ne pas se faire entre les pensées du premier genre et celles du second. (...) C'est ainsi. On peut en rester au premier genre ou ne pas y rester. Il n'y a pas comme chez Descartes de nécessité immanente qui fasse passer de la pensée confuse à la pensée claire et distincte, pas de cogito, pas de moment nécessaire de la réflexion qui assure ce passage. Il peut avoir lieu ou pas. Et l'expérience montre qu'en règle générale il n'a pas lieu » (L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Paris, Stock/ IMEC, 1997, p. 565).

22. L. Althusser, *Pour Marx*, *op. cit.* p. 83.

23. Balibar fait allusion à ce processus dans *Spinoza et la politique* (1985) : « la connaissance rationnelle des deux derniers genres n'est pas une évasion hors de l'élément commun du langage, dans une "vision" incommunicable (même si Spinoza continue d'employer le terme ancien de "connaissance intuitive" pour désigner l'explication des choses singulières par leurs causes immanentes). Elle est plutôt le travail intellectuel qui permet de rectifier ce premier usage, et d'enchaîner les mots conformément à la nécessité naturelle (II, 18 ; V, 1) : ce qui en fait précisément des notions communes » (E. Balibar, *Spinoza et la politique* (1985), Paris, PUF, 2005).

24. L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, *op. cit.*, p. 70.

25. L. Althusser, *L'avenir dure longtemps* (1992), Paris, Stock/IMEC, 2007, p. 474-475.

26. L. Althusser, *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 188.

27. *Ibid.*, p. 112-113.

28. L. Althusser, *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 87.

29. L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse : Freud et Lacan*, Paris, Stock/IMEC, 1996, p. 165.

30. L. Althusser, E. Balibar, *Lire Le Capital*, vol. 1, Paris, Maspero, 1973, p. 96-97.

31. L. Althusser, *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 82.

32. L. Althusser, *Philosophie et Philosophie spontanée des savants*, *op. cit.*, p. 8.

33. L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse : Freud et Lacan*, *op. cit.*, p. 117-118.

34. On sait en effet qu'Althusser avait organisé plusieurs groupes de recherche dans les années 1960, principalement avec ses (anciens) étudiants mais aussi avec Badiou qui n'a jamais été son élève. Le premier groupe de recherche, composé notamment de P. Macherey, Y. Duroux, et E. Balibar, est celui qui prit en charge l'organisation collective du séminaire « Lire le Capital » à l'ENS en 1965. On trouve également la trace de ces expérimentations collectives dans « Trois notes sur la théorie du discours » (1966) et « Notes sur la philosophie » (1967-1968) qui étaient au départ construits sous la forme d'échanges épistolaires avec Badiou, Macherey, Balibar et Duroux. Il est également connu qu'en 1967 Althusser avait organisé une formation théorique secrète composée plus ou moins des mêmes membres : le « Groupe Spinoza ».

35. On trouve un écho de cette exigence chez Pierre Bourdieu : « La logique de la recherche, c'est cet engrenage de problèmes dans lequel le chercheur est pris et qui l'entraîne, comme malgré lui. Leibniz reprochait sans cesse à Descartes dans les *Animadversiones* de trop demander à l'intuition, à l'attention, à l'intelligence et de ne pas assez se fier aux automatismes de la "pensée aveugle" (il pensait à l'algèbre), capable de suppléer aux intermittences de l'intelligence. Ce qu'on ne comprend pas en France, pays de l'essayisme, de l'originalité, de l'intelligence, c'est que la

méthode et l'organisation collective du travail de recherche peuvent produire de l'intelligence, des engrenages de problèmes et de méthodes plus intelligents que les chercheurs. (...) Être intelligent scientifiquement, c'est se mettre dans une situation génératrice de vrais problèmes, de vraies difficultés. C'est ce que j'ai essayé de faire avec le groupe de recherche que j'anime : un groupe de recherche qui marche, c'est un engrenage socialement institué de problèmes et de manières de les résoudre, un réseau de contrôles croisés, et, du même coup, tout un ensemble de productions qui, en dehors de toute imposition de normes, de toute orthodoxie théorique ou politique, ont un air de famille » (P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1980, p. 51-52. Bourdieu fait référence à Leibniz, mais la « pensée aveugle plus intelligente que les chercheurs » peut également évoquer Spinoza et la question de l'« automate spirituel », si importante pour Deleuze.

36. Ce rapport de volonté à volonté est un rapport de sujétion de « dirigeant à exécutant », mais qui n'existe qu'au niveau des volontés et non des intelligences. Si l'on veut tenir la mise en correspondance, ce rapport de volonté à volonté peut être ramené à la structure de recherche mise en place par Althusser. Tout comme le rapport de volonté, la structure collective qui sous-tend l'indication est ce qui pousse, oblige ou provoque à penser.

37. L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p. 204.

38. *Ibid.*, p. 303.

39. L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p. 482.

40. On peut effectivement remarquer que, dans « Contradiction et surdétermination » – où il essaye tant de prolonger le matérialisme historique (la science) qu'à formuler le matérialisme dialectique (la philosophie) – Althusser, tout en voulant « dépasser » la métaphore du renversement, mobilise une autre formule indicative voire métaphorique : celle de la dernière instance.

41. L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse : Freud et Lacan*, op. cit., p. 177.

42. Dans *Le philosophe et ses pauvres* (Paris, Fayard, 1983), Rancière dénonce « l'artifice de l'absence de temps » caractéristique d'un « platonisme dénié, c'est-à-dire sociologisé » (p. 193) qui conserve l'ouvrier à sa place en raison de l'éternelle fatigue qui constitue son être. Il critique le raisonnement, présent notamment chez Sartre, présupposant que les ouvriers ne parlent pas parce que, « trop fatigués », ils « n'ont pas le temps » et qui aboutit à la conclusion selon laquelle « la fatigue exige que les ouvriers soient représentés par un parti » (p. 204). Dans *La nuit des prolétaires* (Paris, Fayard, 1981), il étudie, par le biais d'un travail sur des archives du XIXe siècle, les moments de « temps volé », pris sur les heures de sommeil, pendant lesquels les travailleurs décident d'apprendre, d'écrire de la prose, des poèmes et des journaux ou d'organiser les sociétés ouvrières qu'ils n'ont normalement pas le temps de faire marcher.

43. « Le vrai indique lui-même ce qui est vrai ou faux », Spinoza, *Correspondance*, traduit par M. Rovere, Paris, Flammarion, 2010, p. 372.

44. Cf. L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, op. cit. p. 46 et p. 74-75. Cf. aussi L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, op. cit., p. 218.

45. Deleuze, *Cours de Vincennes*, accessible en ligne : <http://www.webdeleuze.com>, p. 109.

46. « Cette idée vraie désigne ici la construction théorique du concept adéquat à l'objet de connaissance, qui peut être représenté par la structure même du *Capital*. Il s'agit de la réfléchir, d'en former l'idée, idée de l'idée, contre deux représentations inadéquates, inverses spéculaires l'une de l'autre, empirisme/idéalisme » (A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, op. cit., p. 206).

47. « La philosophie ne produit pas des connaissances, mais énonce des Thèses, etc. » (L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, op. cit., p. 8).

48. L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit. p. 170

49. *Ibid.*

50. Cf. J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, op. cit.

51. L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p. 474.

RÉSUMÉS

Cet article propose d'étudier le rapport d'Althusser à Spinoza depuis le deuxième corollaire de la proposition II, 16 de *L'Éthique* selon lequel : « les idées que nous avons des corps extérieurs *indiquent* plus l'état de notre corps que la nature des corps extérieurs ». Il s'agit d'abord de comprendre comment le concept d'*indication*, qui joue un rôle clé dans la théorie spinoziste du passage du premier au second genre de connaissance, travaille implicitement la réflexion althussérienne sur les rapports entre science et idéologie. Nous tenterons ensuite de saisir ce que ce concept, dont la théorisation est en quelque sorte esquissée dans *Pour Marx*, nous apprend sur la façon dont la philosophie a été pratiquée dans l'althussérisme, à savoir comme un appareil de pensée collectif ; une pratique de recherche en commun. Enfin, cet article esquisse une confrontation entre le spinozisme d'Althusser et celui de Deleuze – *a priori* radicalement opposés – fondée sur le pari que la notion d'*indication*, importante pour ces deux lecteurs de Spinoza, permet de les faire dialoguer.

INDEX

Thèmes : philosophie politique, philosophie française contemporaine, matérialisme, marxisme

Index chronologique : années soixante, années soixante-dix

Index géographique : France

Mots-clés : Althusser, Spinoza, Deleuze, science, idéologie, transmission, pédagogisme

AUTEUR

EVA MANCUSO

Eva Mancuso est aspirante FRS-FNRS attachée à l'UR MAP de l'Université de Liège. Elle mène actuellement une thèse de doctorat intitulée : « Cl. Lefort et L. Althusser : lecteurs de Machiavel ».